

一般科学理論と社会科学（2）

速 川 治 郎

ゲルトゼッツァーが私に於て「自分の専門は哲学史である」と言った。そして、科学理論研究、第三卷は彼の著書「19世紀における哲学——哲学史の記述と哲学史の考察との科学理論について」であり、哲学史の研究になっているが、それと科学理論とを課題にしているところに特異性がある。しかし、ここでは、この本には触れないで、「解釈学の論理」についての彼の主張を取り上げてみたい。

彼によると、解釈の概念は、まず、翻訳であることから始めて、神学、法学の解釈、精神科学的了解学、論理学的-数学的写像理論、モデル理論、(計算の意味)、更に、技術的、芸術的表現、そればかりか、或る地域の事件を叙述することにまで拡張されている。解釈学的方法は精神科学、社会科学の固有のものであると言われ、ヴィルヘルム・ディルタイが現代精神科学の科学理論の父の一人であるとみなされ、彼が「われわれは自然を説明し、心的生活を了解する」と主張したことは、あまりにも有名である。しかし、このような解釈学に対する反論もある。解釈学は「疑似方法論」であるから、その科学性は非精密であり、恣意、思弁に基づいていて、論理的、数学的自然科学に比較すると、極めて見劣りするというわけである。これに対して、解釈学的統一科学理念からの反論が再び出現している。その理念は「まさに思弁的、いやそればかりか恣意的な基礎問題論、しかも論理学的、数学的に形式化され得ない基礎問題論をすべての(科)学の中で取り扱う」のである。このような状況から a. 解釈概念に関する考察、

b. 解釈の類型論, c. 解釈学と一般科学理論が取り上げられ得るが、ゲルトゼッツァーが私に送って来た彼の論文「解釈学」では、解釈学史、解釈学の体系論が重要な章になっている。これらのことを念頭に置かなければならないであろう。日本でよく行われることであるが、カント的にはこうである。ヘーゲル的にはこうである。ハイデッガー的には、カールナップ的には等々と一人の思想家の名前を挙げ、それを自分の思想のよりどころにして、自分自身の思想を展開していく方法、あるいはラッセルの研究、フレーゲの研究、フッサールの研究等々、研究対象を一人に絞って行う方法がある。これらは先哲の思想を高く評価し、それを奉持することによって、奉持する自分の解釈を主張しているのである。その限りで先哲と自分とが共存している。ここに人間と人間たる所以があると言えよう。共存の共は璧玉を捧げる意味であり、契文では𠩺であり、𠩺は璧の形であり、先哲の思想であり、𠩺は先哲の思想を捧持する自分自身（主体）である。ところが、共は古文では𠩺であり、ともにする形になっている。古文によって、先哲の思想と自分自身の思想とが同一レベルにおいて共存していることになる。そしてこのことを持続させていくのである。先哲の思想を否定することになったとしても。荻生徂徠が共とは「俱ニツニカギラズイックツデモトモトスル意ナリ」と述べているのは上記のことを裏付けている。私も私の立場でゲルトゼッツァーを解釈し、彼と交際したことがあるので、彼の心的生活のある程度了解しているわけである。

1. 解釈概念に関する考察

ゲルトゼッツァーは、まず解釈学を三つに区分している。1. 解釈学は、解釈、解釈の目的設定（その意味解明、意味付与、了解、等々）、方法（テクノロジー）、適用領域、前提を考える。この場合、論理的構造が重要である限り、解釈の論理を検討し得るのである。2. 解釈学は、一定の学科

の領域、この領域に与えられた前提、目的、方法（一定の学科の規準論、定説論）の中での一定の学科の特殊な解釈方法をも意味する。3. その都度行われる解釈も、時々、解釈学と呼ばれるが、これは取るに足りないもの、拒否すべきものである。ゲルトゼッツァーの区分は1. が一般的解釈学、2. が特殊解釈学、3. が無用な解釈学とでも言えようか。1. の中に、テクノロジーが入っているのは興味をそそる。広義のテクノロジーは「理論的知識に基づいた行動、行動の可能性に関する科学」であり、哲学的な色彩の濃くなった科学理論で使用されるテクノロジーの概念は「多様な工学の統一科学」であり、技術の対象領域と違ったメタ領域であるが、それらには、いずれにも人間における実り豊かな対話のできる状況、「理想的な解釈共同体」が先取りされていなければならない。その限りでは解釈学がテクノロジーにかかわっている。解釈の定義をすると、解釈は明白な構造（意味連関）を建設する過程、あるいは、建設した成果である。この構造が基準となって、不明確な構造（あいまいな意味連関）を明確化し得るのである。解釈は自動的にできるものではないので、そこには当然人間が介入している。したがって、このことについての自覚が必要である。

さて、その解釈を更に述べてみたい。

「1. 解釈の本性から言って、解釈は常に関係状態にあることは明らかである。すなわち、解釈されるべきものは解釈する人によって、明白にされ、説明され、理解され、言い換えられ、叙述され、構成され、また、ねつ造されることもあり得る。これらはすべて解釈されるべきものと解釈する人との関係を示している」¹⁾ が、このことは両者の間に立つ人間によって提出されている。だから、また、われわれ人間の解釈は解釈されるべきものに熱意をもって直接携わり、既得の知識を駆使して考えることと冷静になって解釈されるべきものから離れて、できる限り既得の知識にとらわれずに認識することとの間において成立していると言えよう。解釈は上述

のように関係状態においてあるが、この関係は、既に人間の関心から始っている。しかしながら、対象への関心だけでは解釈はできない。対象が人間によって把握されなければならない。こう言った時、既に、その対象は対象ではあるが、この対象は把握されなければならない力を持ってしまっている。この力はまた「私」のものである。「私」という字は本来「和」であり、「^しム」でなく「^い□」（^い開）を持っていた。「^い□」は^い開いこんで、場、空間、間^まをわがものとする人になって来る。その間の中へ上述の把握されなければならない力が入っている。そのような力を持ってしまっている対象と抽象的には対立しているこの「私」による解釈は、全く解釈されていなかった対象に対して、「私」が「私」自身の場に立っていることのあかしでもある。

2. 解釈は関係に基づいて成り立つが「この関係においては同一なものが要請され得る。すなわち、それは意味 (Sinn), 指示対象 (Bedeutung) の不変性である。これはモデル、像の場合でも守られなければならない。しかし、モデル、像は解釈する人によって理解されていて、そして明白に語られるか、語られていなければならない。」²⁾ 意味は或る記号によって表現されるのであり、指示対象は指示されるということである。意味と対象指示の不変性に関して、例えば「ふすま」と「からかみ」は表現(記号表現)が異なるが、両者の意味、指示された対象は同一、不変である。また、「三辺の等しい三角形」と「三つの内角が各々 60° である三角形」は表現も意味も違うが、指示対象は同一(正三角形)である。いったん決定した意味、指示対象はいつでも、どこでも不変でなければならないが、上述のように個々の具体的例を挙げるということは、例から例へと変化させていくことでもある。また、正三角形の例のように、別々の意味を挙げる、つまり、一方の意味から他方の意味へと意味を変化させることによって、正三角を一層正確に理解把握することは必要である。ヘーゲルがヘラクレイ

トスの「存在は非存在に外ならない」という命題を示して、それが深い思想を表わしていると考えているが、命題が表現している意味は正しく解釈されている限り、不変である。しかしながら、存在の意味が非存在の意味に変化するといえるのであれば、もちろん、不変ではない。ただ、存在は常識の意味でなく、「思弁的」意味を持ち、それは非存在の意味になるとする場合、常識の意味から思弁の意味に変化し、思弁の意味が不変となっている。不変の意味でなければ、それは非存在の意味にはならない。このように意味を説明すると、解釈する人である「私」自身の思想が出て来る。意味、指示対象の不変性に対立する変動性を標ぼうする解釈、思想が可能であろうか、という問いを立ててみたい。このことは後で述べる3. にもかかわる問題である。

医学者ヴィクトール・フォン・ヴァイツェッカーは聖書の解釈を通して彼自身の思想を語っている。「《二、三人わが名によりて集まる所には、我もその中に在るなり》（マタイ伝、18. 20）の意味は、真理は客観性に基づくのではなくて、認識の連帯性に基づくのだ、ということである。この共通の、連帯の真理、つまり論理的概念における社会的要因の発見がそれ以来私の生涯の仕事となったのである。」³⁾ と。ユルゲン・ハーバーマスの考えでは、伝統的な意味の世界は解釈する人に開かれているが、しかし、それと同時に、解釈する人の世界が明らかになるのであるから、その人の思想も出現することになる。また、メタ心理学に関連して、特に、心理的に異常である患者と医者との間で行われる解釈が適切であるのは医者の限定された観察とか、これに基づいた医者同士の話し合いというよりは、医者と患者との間の自己反照、すなわち、医者は患者とかかわりを直接持つことによって患者について語っているが、それと同時に医者自身の内なるものを、内なるものについて語っているし、患者は医者と話しをすることによって、患者自身の内なるものを、内なるものについて語っているが、

それは医者の治療方法の素材となって来る限り、患者は自分の内なるものでないものを語ったことになる。このことから、思想の流動性が強調されることになる。意味、指示対象の不変性はヘーゲルの言うような「純粹思考」「内面的直接性」であろうか。その不変性が要請されているとすれば、その限りでは純粹思考であり、この思考自身の「純粹確信」であり、内面的直接性であり、この直接性そのものを指定し固定しているわけである。要請は「私」、あるいは自我によって提出されたものであるにもかかわらず、「私」、あるいは自我によって制約されていないものとして固定されて、それらが無視されて提出されている。解釈を考えていく上で、その不変性は要請されなければならないと言うのであれば、「私」によって制約されていないものとして、固定されていることは放棄されなければならないし、また、「解釈を考えていく上で」と言った時には、それは既に「私」の研究経験をふまえて出て来たものであるから、純粹思考、内面的直接性、純粹確信もまた放棄されなければならない。

しかしながら、上述の正三角形の例において、やはり、指示対象は同一であると主張できる。だが「三辺の等しい三角形」と「三つの内角が各々 60° である三角形」では、正三角形の大小は限定されていないから、必ずしも指示対象は同一であるとは言えない。それならば「一辺が10cmで、三辺の等しい三角形」と「一辺が10cmで、三つの内角が各々 60° である三角形」はどうであろうか。この場合、指示対象は同一である。だが、この同一は相違を前提、根拠にしている。相違を知っているから同一であると言うことができるのである。三角形に関する二つの表現は相違しているということが分っている。初めから全く同一のものであるならば、指示対象は同一であるとは言えない。厳密に言うならば、それは同一になる、なっている、なっているものである。指示対象が同一であるかどうか分からない場から、分る場に変動しているのである。これは人間が間に投げ出されて

いる限り、時間的変動として出現したのである。しかし、解釈は変動のその都度の意味、指示対象の不変化をも持っている。このことによって解釈は理解できるのである。

意味と指示対象との区別はフレーゲによって考えられたものではあるが、それは新プラトン主義からヒントを受けたと言えよう。なぜならば、「新プラトン主義は意味（理念的存在）の絶対的独立性、自立性、実在性が、言語、記号で記録したすべてのものより前に、または、そのものと並んであることを主張した」⁴⁾ からである。

3. 「構造」という表現は、抽象的には、整理された連関を意味する。個々の事物、その過程が相互作用により結合して、必然的に統一しているものとしての連関を整理したものが「構造」ということになる。解釈されるべきものと解釈する人とを生じさせる媒体を通して、その連関の研究が行われる。連関、具体的には、媒体として、問題になるのは、「様々な言語、身ぶり、表現形式、楽音、音声、または、質料的所与、例えば自然、世界、結社、技術的構成物、芸術的構成物（この素材である色彩、カンバス等）、更に、理念的構成物、例えば思想、理論、形式主義、計算、広義の知識内容等である。」⁵⁾

4. 解釈されるべきものの構造を「推測し得る」という表現は、解釈できる或るものがあるという仮定を意味する。このことは解釈学的に構成するという問題から考えると難点を生じる。なぜならば、様々なタイプの解釈、様々な解釈の別々の応用領域が出て来るからである。それはそれとして、推測するということは解釈しようとする努力を必要とするが、勘により或る事物、事柄をあいまいにしたり、分からなくしたり、解釈を間違えることもあり得る。また、それは全くの虚構を推測することも考えられる。

5. 「像」は解釈する人が提出する構造的表現方法であり、⁶⁾ 解釈する人と解釈されるべきものとの間の意味論的關係を持っている。構造的とか

意味論的という形容詞が付いている限り、明白な像を追求しているのもであり、事実、それは実現されている。したがって、その像は有益、有用なものである。しかしながら、その反面、明白な像が真実を表現せず、虚偽を伝えるものである場合もあり、それが分れば直ちにその像を排除しなければならない。

II. 解 釈 学 史

ゲルトゼッツァーが私に送って来た彼の論文に基づいて述べてみよう。

解釈学 (Hermeneutik) という語はギリシャ神話に出て来る神々の使い、ヘルメース (Hermes) を意味する。この敏速な神のはいた翼のある靴は、かって多くのドイツの駅を飾った。この神が神々の知らせ、さしずを人間にもたらしたように、古代の学において述べられた *ἑρμηνευτική τέχνη* (解釈して意味を伝達する術) は理解しにくいきわめて古い文献、あるいは外国語の意味を、理解できる日常の言葉に移すのに役立つが、また、お告げや自然現象がどのような意味になるのかを判断するものであった。神々の英知は人間の洞察力よりもはるかに優れているとみなされ、そして、お告げは司祭によってわざわざ多義的に解釈されたり、あるいは、故意に二義的に表現されたりした。これと同じように、われわれは原典や古典を理解する際、色々な意味をそれらに当てはめようとするばかりか、余分な意味をも付け加えたがるものである。そこで、原典、文書、自然現象の意味を学問的に、方法論を通して把握しようとするならば、とりあえず与えられた意味を明らかにし、それを適切な意味に変える見解、方針を立て、できる限りこの意味を明確にしなければならなかった。この方向がアレクサンドリアの文献学者達に受け入れられ、文献の意味についての学説が彼らによって提出された。そこで、四つの意味の種類、すなわち、文字どおりの意味、寓意、道德の意味、指導の意味は後にメルクヴァーによると次のよう

になったのである。“*Littera gesta docet, quid credas allegoria; moralis quid agas, quo tendas anagogia.*”（意識すると、「文字通りの意味は事実を、寓意は所信内容を、道徳の意味は何をなさなければならないかを、指導の意味は何に向って努力すべきかを示す。」）

これに対して、厳密な主張をするならば一義性が堅持されなければならなかった。一定の意味を伝える文書、書物の場合には、唯一の、しかも本来の意味が考えられるのは当然であった。このことは科学的文書、書物にとりわけ妥当した。論理学の発生は、表現形式の規範化によって、単語、文章の意味、指示対象を固定化しようと努力したことに負っているのである。

アリストテレスの *Περὶ ἑρμηνείας* (De interpretatione) は日本では命題論と訳されているが、「字義に即して訳すれば、それはせいぜい「表現について」というところであろう」（アリストテレス全集, 1, 160頁, 岩波書店, 1971）と *Περὶ ἑρμηνείας* の訳者は言っている。ガーダマーによると、*ἑρμηνεία* は思想の言明であるが、しかし「言明という概念は多義的であり、表明、説明、解釈、翻訳を包含する」（Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 1062 (hrsg. J. Ritter) Bd. 3, Basel/Stuttgart, 1974) のであるから、簡単に訳せない語である。*ἑρμηνεία* を文字通り和訳しようとするだけでも複数の訳語が出て来るのである。また、ガーダマーは述べている。「アリストテレスの *Περὶ ἑρμηνείας* は決して解釈学ではなく、一種の論理学的文法であり、命題的ロゴス（判断）の論理学的構造を研究し、その他の種類のロゴス、つまり、真であることを問題にしないロゴスを除外するものである。」（上掲書）と。したがって、*Περὶ ἑρμηνείας* は論理学的文法についてとも訳せる。ゲルトゼッツァーはそれを *Übet die Hermeneutik*（解釈学について）と訳している。彼は上述のように、表現形式の規範化による、単語、文章の意味、指示対象の固定化という問題

を解釈学の中に入れているからである。アーペルも *Περὶ ἐρμηνείας* を解釈学の中に入れていると思われる。なぜならば、彼はそれを「存在者の解釈としての言明を取り扱うもの」(*Wissenschaftstheoretisches Lexikon*, hrsg. E. Braun/H. Radermacher, Graz, Wien, Köln, 1978, S. 229)と考えているからである。「解釈学について」の中で次のような規定が行なわれている。「話すことは靈魂の中の出来事の象徴であり、書かれたものも話したことの象徴である。すべての人々は同一の文字を持たないように、同一の音声をも出しはしない。だがしかし、話すこと、話したこと、書かれたものがもともと示していることになっている。靈魂の中の出来事はすべての人々にとって同一のものであり、その出来事が模写する事物もまた同一のものである。」(*Περὶ ἐρμηνείας*, 16a, *Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταῦτα.* 上記の訳は P. ゴールケのドイツ語訳, 1951, を参考にした。原文と比較すると若干意訳していることが分る。) そこで、次の時代には三種類の考えが確立される。すなわち、1) 同一の意味は言葉を話すことと書くことによって何度も表現され、逆に、様々な言葉の表現から同一の意味が推測される。2) 命題の意味はこの命題を使用する場合に考えられるものである。3) われわれが考えるものは事物の模写である。

スコラ哲学全盛期の新アリストテレス主義は *re* (事物) の中での普遍的なものの自立性を主張した時、意味と記号との同一性を強調した。意味があるだけ、記号があるのだ。新プラトン主義においては、常に同一の意味のみが様々に述べられ得ると考えられたのに対して、新アリストテレス主義の立場では新しい記号が新しい意味をも生み出すのであるから、意味の生

じる可能性が拡張されたのである。結局、唯名論は意味を記号に従属させた。すなわち、唯名論は種々に解釈できる記号の創造的性質を強調したのである。こうして唯名論は記号、文を作る場合、あるいは、記号、文を理解、解釈する場合、意味を無限に作り得るという現代的信仰を促進させたのである。

ルネッサンスにおいては、すべての領域にわたって知識を豊かにするため、古典をひもとき解明するに当って、確実な意味を獲得する方法論としての解釈学が見直され、実際にそれが使われることになった。この場合、二種類の関心が現われた。一つは古典の中にある意味を正確に研究し、その意味を汲み尽くそうとする関心であり、これは探究的、すなわち研究的解釈学を形成するようになる。今一つは、現在の問題状況に、古典の意味、内容を応用して、その状況を実りのあるものにしようとする関心であり、これは古典の権威を問題解決のよりどころにしようとする定說的意味を重要視するのである。定說的意味を持った典型的な学問としては法学、神学があり、とりわけ神学者の関心が定說的解釈学となって来るのである。

探究的解釈学の領域は最初古代ギリシャ語、ラテン語の原典を現代語に翻訳することであった。オックスフォードの神学教授ローレンシャス・ハンプリーは「自由に翻訳する理性についてⅢ」(De ratione interpretandi libri Ⅲ, Basel, 1559)の中で初めて翻訳の学的根拠を与えようとした。彼は、ギリシャ語の“ἐρμηνεία”は翻訳をも意味していたことを示して、翻訳の学をまだ誰も作らなかったことに驚いている。更に彼は訳者、解釈者に対する要望として、神、人間に関する物事を十二分に知らなければならないと言い、その理由として、訳者、解釈者は諸学問について他人に知らせるべき役割を持っている点を挙げている。それから一世紀後フランスのピエール・ダニエル・ユエは翻訳学としての解釈学である「自由な翻訳について」(De interpretandi libri Ⅱ, Paris 1661)を著し、この中で訳

文についての概説をも行なっている。彼にとって本質的に問題になることは、訳者が訳すべきところを省略することによって原典の表現特性を狭めたり、余分に訳すことによってその特性を広げたりしないで、どの点から見てもその特性に似ているようにそれを忠実に描き出すことである。

だが翻訳は文献学者が文献についてどの程度理解しているかを証明するものに過ぎない。文献学的研究は本質的には一つの本来の意味を確実に理解することに外ならない。この時代の解釈学的試みのほとんどがそのことに意を注いでいたのである。そこで、フランチスクス・デ・サンクトは小論文「翻訳されるべき著者について、あるいは、練習について」（注：ここで言う著者とは、アリストテレスとクインティリアヌスである。）（*De autoribus interpretandis sive de exercitatione*, Antwerpen 1581）の中で、確実に理解する活動を原典の分析と呼び、原典全体を分析によって説明し再構成することが重要である。このことは原典が何を意図しているか、何を問題にしているか等を追求することである。また原典が真とする論拠を見付け出し、それのよって来たる所を探求し、原典をどのように処理するかについての規準を述べ、その規準の中で諸種の論証、方法を考えるのである。また、著者が体系的方法によって (*methodo doctrinae*) か、あるいは、予見的方法によって (*methodo prudentiae*) 書いているかどうかも考えなければならないとサンクトは言っている。彼は特に詩人の人となり解釈する場合、詩の様式、種類に大きな注意を払っている。

ハインリッヒ・アルシュテットの「七分冊のエンサイクロペディア」(*Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn, 1630)の中の「分析」という項目は、上述のような文献分析に係わっている。そこで言われている。分析の目的は、他人の著書をこの人以上に正しく理解すること、この人以上に強い知的刺激を読者に与えること、その著者にある考えを模倣しながら、より一層効果的に表現することであると。

プロテスタントの神学者、ヨーハン・コンラート・ダンハウアーは自著「よい翻訳者と悪意のある法律曲解者との理念」(Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris, 1630)の中で、解釈についての哲学(scientia philosophica)がなければならないと彼は言っており、更に、その哲学は文法と同じように哲学部に設置されたすべての学問に利用されなければならないが、しかし、文法、修辞学とは異っていて、論理学の一分野である。そして論理学は真の原理からのみ真の結論を獲得するが、解釈学は間違った命題の意味を研究すると述べている。このように解釈学を論理学の中へ入れることができたのは、論理学が純粹に形式的な学としてまだ捕えられていなかったからであるが、後には解釈学は論理学から分離することになる。それというのも、解釈学の役割が文献学的歴史学的研究の発展につれて必要になって来たからである。そして解釈学を普遍的な学として自立化、あるいは確立することが目指されるようになったのである。歴史的にはそれの四つのうねりが見出される。

一般的解釈学の最初のうねりは17世紀末に押し寄せて来た。ヘルマン・フォン・デア・ハルトが1691年、「普遍的解釈の基礎原理」を著わし、それに続いて、オランダのデカルト派の学者、J・デ・レイが1697年、「解釈についての考察」を、J・G・マイスターが1698年、「解釈についての学位論文」を、J・H・エルネスティが1699年、「日常的解釈学綱要」を世に出したのである。

第二のうねりは18世紀の中頃に起きた。J・M・クラデニウスが1742年に「理性的談話、著作の正当な解釈入門」を、J・E・プайファーが1743年に「普遍的解釈学綱要」を、J・A・グロシュが1756年に「解釈学がすべての学科の中で唯一のものであるということについての学位論文」を、G・F・マイヤーがその翌年有名な「一般解釈学試論」を世に送り出した。この中では、普遍的解釈学は一般記号学の一部として確立されるこ

とになっていたが、実現されなかった。マイアーが一般記号解釈学を著わす程、機は熟していなかったのである。それはE・カッシーラーの「象徴的形式の哲学」になって初めて実現された。

解釈学の第三のうねりは19世紀に起きた。それはドイツ観念論と精神という概念とが持つ思弁の諸前提から生じたのである。ところで、この精神とはそもそもヨーロッパの神学が伝えた心的能力の新プラトンの実体化とヨーロッパ大陸の法学の中に生き続けた法秩序のストア哲学的実体化との融合したもののなのである。神学的、法学的思想と方法とのパラダイムが哲学部、つまり、ここに設置された学問に影響することによって、その学問に属している神学的、法学的解釈学が精神科学の中でパラダイムの力を得た。このことから両解釈学の定説的、応用的契機もまた出て来たのである。したがって、精神の記録文書の内容を認識したり、研究したりするだけでなく、その利用、応用、その内容を生きるための教訓、指針にしようとしたのである。こうして哲学部には、盛んになった古代文献学の影響により、ギリシャ的人間性の崇拝が強く出て来て、そこでは古典作家の英雄崇拝、天才崇拝がもてはやされ、古典教養の総括的、体系的規準が確立、定説化され、更にこの教養規準がギムナジウムの教師養成に必要なものとみなされるようになったのである。

ところで、このような解釈学的理論には低次の解釈学と高次のそれが認められ得る。前者は分析的、批判的、文法的、技術的なものであり、後者はより自由な、予見的なものの秘訣、機才、勘によって行なわれるものである。だが、この解釈学的理論は、著者とその時代、解釈者とその時代を生き生きとさせるのは同じ一般精神、世界精神であるという思想に基づいている。

更に、シュライエルマッハー、アスト等によって確立された解釈学が新傾向を持ったものとして登場した。だが実際には、その解釈学は、文献学

的-探求的(記録文書の一定の意味を捜し求めようとする)解釈学と神学的-法学的-定説的(権威のあるものとして樹立された意味の応用を目指す)解釈学との混合となっている。これに基づいて、大体どの哲学もすぐれた文献学的歴史的な研究を行なったにもかかわらず、それぞれの哲学的立場固有の古代思想家像を描いたのである。このような解釈学的方法は現在に至っても消失しているわけではない。左翼も右翼も、老いも若きも真のカント、真のフィヒテ、真のヘーゲルの解釈を得ようとして、また得たとして争っている。この場合、カント、フィヒテ、ヘーゲルが理解していた以上に彼らは理解しようとしているのである。

現在の解釈学が第四のうねりとなっている。これは解釈学を精神科学の方法論として新しく打ち立てたディルタイによって引き起こされた。彼の考えは19世紀後半に広まった心理主義の中に入っていた。そこでは、ドイツ観念論の心理主義的実体が経験的、実証主義的に制御できるというところへ来ていた。時代精神、あるいは一般精神は、歴史の記録の中で明らかになる人間一般的なものとなった。解釈学的研究、換言すれば了解は他人の心的生活を諸種の点で同じように再生、再現することを目指したのである。解釈者は俳優であり、歴史的記録文書はその俳優にとって演技をするための指針として役立ち、精神科学という舞台に新しい生命を吹き込むことができるのである。しかし、それはハイデッガーの場合、了解の基礎モデルは記録文書の既述の意味を規則によって汲み尽くすことではなくて、職人や芸術家の行なうようないわば道具との付き合いであり、これは理論的に、したがって解釈学的規範によって媒介されるべきものではない。上のような付き合いによって意味のすべての関連状況がまず造り上げられる。こうして了解は基礎的存在論的実存嚮になる。ハイデッガーの立場は解釈学主義であり、これによって存在論的に存在を問うことがその意味を問うことになる。この意味形成物は新プラトン主義を復活させるが、これは彼

の晩年には神秘的傾向を帯びる。意味の開放、隠べいは真理の生起の宿命的活動となり、これは、他の哲学、個別科学がその生起を解釈しようと努力する彼岸にある。

ガーダマーの解釈学的理論は解釈学的経験、了解が科学的にも、方法論的にも獲得できない特有性を持っていることを強調する。それは芸術作品との出会いにより、新しいパラダイムとなって現われるのである。また、彼は修辞学の伝統と法律上の定説的解釈学とに着目する。

ハイデッガーによって受け入れられた新プラトン主義的傾向は、ガーダマーにも現われる。この人によれば、われわれの現在の意識を制約する歴史上の意味内容が意味境域として実体化される。この意味境域に、現在意識とこれに含まれている先入見（前以って持っている判断）という境域が解釈学的研究の際、対決されることになる。そして、了解の成功は上述の二つの境域の融合である。

この解釈学に対する批判は、その学が普遍性を要求していること、それが先入見、あるいは権威を是とすることに対して向けられる。この解釈学における了解の制約は、ハーバーマスによれば自由な、拘束のない解釈学的交わりを妨害するものであり、したがって、社会的構造、関心に結び付いた構造、上流階級の構造と、話しをする時に問題になる深層心理学的なメカニズムとを提示する場合には、その制約は妨害となるのである。また、その解釈学の批判の中には、精神科学的了解方法論と自然科学的説明方法論という古い敵対関係から来るものがある。その例をアルバートの主張の中に見出すことができる。彼によると、その解釈学は自然科学的方法論の一時的な仮定の展開、概略的な説明であるか、あるいは、非自然科学的な、または自然科学以前の神学的思考という老朽化した形態である。

イタリアの法学者、ベッティが主張した精神科学の一般的方法論としての解釈学にも触れなければならない。彼は一般的了解規則を明白にしよう

としたが、特に、認識に向けられた解釈学、模写的な解釈学、規範に則って行動を導く解釈学という分類は注目に値する。ただし、ガーダマーはこの分類に反対しているのである。

ところで、ガーダマーにおいては「マルクス、ニーチェ、ハイデッガー」というような思想家たちが真剣に問わざるをえなかった歴史の危機（ニヒリズム、現代技術の危険）という問題意識が薄められており、したがって人間的現実を問題としても、抽象的に普遍化されてしまうこと、ここに…最近の中性的な学問論的哲学自身にひそむ重大な問題が存していると言えよう。」（現代哲学の根本問題7，解釈学の根本問題，京都，晃洋書房，1977，411頁）という主張がある。しかし、この主張はそういう問題を意識して主張する者、「私」においてまさに行なわれている。このことが語られていない限り、所詮、その問題も抽象的に普遍化されているのである。歴史の危機を真剣に問わなければならないならば、「中性的」という表現ですましていることを真剣に問わなければならない。また nihilism をニヒリズムという片仮名で表現しても、文化、言語の伝統が全く異なっている日本人にとって、それは対立したものとしての日本語になっている。それに対して、川原栄峰氏がニヒリズムは撥無主義（ニヒリズム，講談社現代新書45頁）であるとするのは、日本人の精神構造を十分に了解した上で主張している表現であり、日本人の意識の上に立った主張と言えるのではなかろうか。現代技術の危険は安全と常に表裏一体となっている。技術者は、人間であることを自覚しているならば、人間のために安全なものを作ろうとしているのであるが、安全であるはずのものが危険になるのである。そのためには、その危険を現代技術によって取り除かなければならないであろう。現代技術をすべて放棄してしまうならば、その危険から逃れうるであろうが、人間生活の危機も現れるであろう。

川原氏もハイデッガーを通して、彼の現代技術批判を述べ、そして、歴

史の危機を語ることにともなる。しかしながら、われわれ日本人がハイデッガーを読む時、彼独特の言語表現をいかに解釈するか、という解釈学の問題に入ってしまうことも確かである。

著名な物理学者であり、自然哲学者であるカール・フリードリッヒ・フォン・ヴァイツェッカーがハイデッガーについて語っている内容は興味をそそる。ハイデッガーは技術の世界に対して恐怖感、そればかりか敵対感を持っている。だから、自然を役に立つものとしてせき-立てる（せき-立ては Ge-stell である。）ところでは、きわめて大きな危険があると彼は見る。しかしながら、ハイデッガーはヘルダーリンの詩の一部、「だが、危険があるところには、救うものも生じる」を彼自身の思想のよりどころにしている。このことは未知の救い主を望んでいるだけではない。ハイデッガーはハンブルクのヴァイツェッカーの家でいろいろと談話をした時にこう言った。「神だけがわれわれを救えるのです」と。真理、危険、救いはハイデッガーにとって不可分離的に緊密である。認識論的には、技術の本質は真理の応用でなく、むしろ真理ですらある。ところで、歴史的には、真理そのものが危険なのであるが、また救いでもある。技術の本質は実に二義的なのである。ハイデッガーの後期の哲学では、宿命と解釈される歴史の中の人間が考えられるが、また、この歴史の中で、存在者をせき-立て（Ge-stell）て、あらわにすることによる決定的な進歩がまだ認識できるのである。あらわにするというこの真理が別の状態の真理としていかにあるかは、その宿命によってまさにかくされている。せき-立てによって変えられた出来事を語ることに予言的な響きがある。せき-立ては現実を概念的な表象作用に分けることであり、全体を相互に作用し合うエレメントの和として再建しようとする事なのである。全体の概念的再建はいわゆるシステム論である。これは意志と悟性との世界が作る不可避的な世界像である。その世界にある思考は諸構造を目に見えるようにする真理をもたらずが、

また、技術を産出したことによって、命にかかわる危険をもともなう。この真理は同時に非真理なのである。その理由は上のことから分るが、また、例えば独立したものとして表象された諸部分は原子、原子の機能単位であるにせよ、それらの部分は現実のものであるが、しかし、やはり概念であり、鏡の中の映像のようなものなので、現実ではないからである。救うものは悟性の世界の中にすでにありながら、把握されないものである。

ヴァイツェッカーに基づいて述べるならば、上のようになる。が、救うものは把握されるものではなくて、人間が救うものとして理性的に行動することであろう。しかし、人間は救われうるものなのか。この問いは人間が地上に生存する限り、続けられるであろう。とにかく、ハイデッガーはわれわれの住んでいる世界状況を憂え、それを根本的に考えたわけである。しかしながら、ヴァイツェッカーが言っているように、ハイデッガーはハイゼンベルク、ヴァイツェッカーの物理学者の立場を変えさせようとしたのではない。あくまでも科学、技術の本質を問い続けたのである。

ハイデッガーの主張文の意味を日本人として解釈してみると疑問が出ないこともない。例えば、「なぜ存在者があって、むしろ、無があるのではないか」という問いにおいて、無があるとすそば、すでにその無は無ではないのではないか、また、無がなければ、問う必要もないことになる。結局、無は意味、解釈を持つことによって成立するのである。また、「存在者は何もない」という表現は否定演算記号、全称記号を入れただけになると言えよう。しかし、その表現が無になるのであれば、やはり、意味、解釈の挿入に基づくのではなからうか。そこで解釈概念を考える必要があろう。

Ⅲ. 解釈の類型論

解釈の二分割をゲルトゼッツァーは主張する。すなわち、探究的解釈と

定説的解釈である。前者は文書の不明確な意味、あるいは未知の意味を研究する(ζητεῖν, 探究する, 研究する)ものであり、後者は特別な文書(例えば聖書)内にある固定された意味を一定の問題状況に応用してみるものである。両者はまず関心から出発する。そこで、探究的関心と定説的関心が現われる。

意味を持った一種の製作品(例えば客観的精神)に探究的関心は向けられる。この関心は、その製作品に潜む一定の意味成分がその製作品を構成している意味連関全体の中で何であるかを問うことになる。このことが分るならば意味成分は了解されたことになる。製作品という表現の範囲を縮小すれば、それは文書、テキストであるが、これらの方が解釈学的には主に取り扱われる。そこで、定説的テキストについて述べてみよう。これはテキストの意図が既に固定されたものであり、例えば、聖書、法典、古典、重要な心要事項を記載した個別科学のハンドブック、学会で定説となったものが載っている教科書等が定説的テキストである。そして、これらに向けられた関心が定説的関心である。

定説的テキストに探究的関心が向けられることもある。ただし、この場合、そのテキストは定説、確定された根源的意図等を持ったものとは考えられず、むしろ精神科学的に種々検討すべき研究対象とみなされているのである。また、一つのテキストに探究的関心の定説的関心とが向い、両者の間に論争が生じる場合もある。そうなると、そのテキストの權威は危くなり、定説がくつがえされることになる。

聖書、法典、古典についての定説的解釈が解釈理論としての解釈学の発展に寄与したことは歴史的に明らかである。このことは、ゲルトゼッツァーがティボーの「ローマ法の論理的解釈の理論」(A. Fr. J. Thibaut, Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts)の影印本を1966年に出したが、その序文をゲルトゼッツァーが書き、この中で歴史上

解釈学の発展に寄与した多くの人たちの業績を挙げていることから特に言えるのである。ところで、定説的解釈にとらわれて、探究的解釈の方法を使用すべきところでありながら、それを認めようとしない危険もある。そこで、探究的解釈と定説的解釈の特徴をゲルトゼッツァーに則って述べてみよう。

1. 探究的解釈の対象は製作品のすべてである。これらの意味は人間の精神的所産であり、この意味の構造が研究されるか、あるいはテキストを問題にするならば、その意味の論理的再構成が重要視される。

2. 探究的解釈は意味成分の無限定、不定、不確実を限定、確定、確実にしようとする。したがって、意味成分を誤解する危険性があるが、できる限り、正確に、しかも創造的に解釈し、確定すること、意味成分の明白な構造を確立することが肝心である。

3. 探究的解釈は、了解する手段を、全部、あるいは、部分的に、欠いている場合、換言すれば、解釈されるべきものが、既知の意味連関から離れている場合、解釈できない可能性を常に持っているということをわれわれは忘れてはならない。

4. 探究的解釈は、解釈し終った場合、また、解釈をする度に、その前提を顧みる必要がある。しかし、ここに解釈学的循環が現われることになる。つまり、解釈されるべきものの不明確な構造と解釈するものの前提となっている既知の意味連関との間の循環である。そして探究的解釈の行なわれた結果は常に仮定的なものである。

5. 探究的解釈の目的は研究すべき製作品の意味成分を完全に扱み尽くすことである。

6. 解釈が成功したと言い得る基準は、解釈し、解明していく過程が論理的に首尾一貫しているか、調和のとれたものであるか、ということである。成功していない解釈は成功していない限りで、成功した解釈と比較さ

れているわけだが、この比較によって偽となる。

7. 研究の前提となる知識を十分にあらかじめ持っているならば、このことは、探究的解釈の場合に、決定的な役割りを果たすことになる。解釈が困難になればなる程、困難を克服しようと努力する結果、種々の解釈が提出されるようになり、しかも、このことに個々人の個性的要因が深くかわって来て、どれが成功したもの、つまり、真であるかを決定するのは容易なことではない。多くの解釈者は自己の解釈を正当化しようとその証拠を出すわけだが、この際、機転、予言能力、予感、思いつき等がその正当化に大きな影響を与える。ここでは、結局、二者択一的方法はほとんど考えられない。むしろ、学際的傾向が出て来ると言えなくもない。解釈の前提になる知識が少なければ、解釈は部分的、あるいは一面的となってしまうおそれがあり、極端な場合、無知と言われることもある。こうして考えて来ると、単なる形式主義は探究的解釈に対しては全く無力となると思われるが、豊富な知識と共に形式論理学的思考があれば、探究的解釈は大いに進展するであろう。

次に定說的解釈について述べてみよう。

1. 定說的解釈は定説となっているものすべてに向う。これは、例えば、六法全書、この解説書、聖書、この解説書、古典、それを解明する文献、更に、六法全書、聖書、古典を解釈する人によって、それらが他の領域に応用され、有効なものとなった思想体系、理論である。

2. 定說的解釈は解釈されるべきテキスト（定説）を否定することから出発するのではなくて、そのテキスト（定説）は否定できないものであるということがまず前提となっている。テキストの意図するものは確定していて、それを変えることはできないが、しかし、それを解釈して、明白に、分かりやすくすることはできるのである。

3. 定說的解釈は定説に基づいた解釈によって、或る問いに対する答え

を与え、また或る問題の解決、或る場合の決断を与えるのであるから、それにより常に一定の成果が得られる。答え、解決、決断のよりどころになるものは、例えば聖書、六法全書、古典であり、これらは普遍妥当性を持ち、尊重されるのである。

4. 定説を持った文書、書物は必ずしも明確な意味を提示しているとは言えないので、定説的解釈においては、意味をそれらから受け取るというよりも、むしろ、明確な意味をそれらに付与することが重要である。そのように付与することによって、不明確な命題、概念は明確になる。しかしながら、定説的解釈は、定説となっている指導原理に帰着し、体系的に行われなければならない。この原理は精密論理学的に言えば、公理であり、現実生活に近づけた論理、つまり緩やかな論理から言えば、或る問題を世の中で承認された蓋然的な命題から推理する方法であるトピカ（法学における解釈はトピカの一部である。）の基本的トポス（規則、法則、原理、構成要素、出発点等）であり、伝統的な面からみれば、定説である。

5. しかしながら、定説的解釈学の目的は、解釈者の知識を駆使してテキストの意味成分を汲み尽すというよりは、むしろ解釈者の知識によってテキストの意味を諸種の問題に応用するか、一定の問題を取り上げ、解決できるように、その意味を通して準備し、その問題解決に相応した定説が論ぜられるのである。

6. 定説的解釈は真理の規準に基づかなければならないということはなく、必要ならば技術的に完成しているという規準が採用され、この中には、完全な形式化、記号化という規準も含まれる。したがって定説的解釈は真、偽を問題にするというよりは、むしろ、それが見事に体系化されているか、エレガント、独創的、明敏、適切であるか、許容され得るか、また、保守的か、あるいは革命的か、いかがわしいか、へ理屈であるか、異端、非専門的であるかが基準になるのである。

7. そこで、定説的解釈の手段は、例えば古典的定説的な学である法学、神学の意図を十分に表現しようとして、書き換えられる。したがって、ここでは専門的技術的才能が必要なのであり、それにより行なわれる解釈数は多くなるが、もちろん、いい加減なやり方は許されない。そして、この解釈の性質から言って、その解釈は、通常、二者択一である。

定説的解釈の典型としての法解釈学の中に、言明的、制限的、拡張的解釈という区別があるが、これらについて述べてみよう。

a) 言明的解釈は概念が明白であり、規定されているということを前提にする。その結果、時々、或る解釈は不明で、問題にならないという主張が決断される。

b) 制限的解釈は或る概念、字句の意味が制限されて理解、解釈されるべきであるとする。このことは論理的には概念の外延の制限を意味する。したがって、制限された概念が一定の質問に対して明言できないように判断されるならば、他の概念の外延へ移行することになる。外延の縮小、つまり、概念の制限はその内容の特殊化、具象化となる。

c) 拡張的解釈は概念の通常の使用、または字句の理解範囲を越えるものである。だから、このことは概念の外延の拡張となる。この拡張は概念の普遍化となり、その概念はこれに属さなかった所与に应用できるようになる。だから、この場合、特に解釈の目的を定義することがきわめて重要である。

定説的解釈の論理から考えるならば、定義は科学研究の初めに立てられるだけでなく、諸種の知識を蓄えるにせよ、応用するにせよ、そのための定義をすることが肝要である。そうは言っても、概念の外延、内包を変化させることは、演繹活動全体の構造改革になることをも念頭におかなければならない。

IV. 解釈学と一般科学理論

定説的解釈の特殊性を1. から7. まで列挙したが、それは法学的、あるいは神学的解釈学のものであると言えよう。それらは広義の科学とされるが、古くからその知識内容は疑われ批判されて来た。しかしながら、ゲルトゼッツァーは科学理論に実は定説的解釈が影響することを主張している。以下その論拠を彼に則して述べてみたい。探究的解釈は精神科学的研究方法論にのみ帰属し、一般科学理論の中では部分的役割を持つだけだが、定説的解釈は全く逆である。概念、理念、理論体系に関する知識内容は定説的解釈によって正確に提出される。不明確な構造連関が予見された目的に合った明確な構造へと移行されるということは定説的解釈に基づいているわけである。

更に、具体的に言うならば、外国語を理解すること、他の表現媒体（形式主義）の意味を理解すること、理論を既に分っているその基本概念から究明すること、理論の概念連関を正当に変化させること、計算を解釈すること、或る理論、体系に変形すること、数学における証明の際、式を書き換えること等が定説的解釈の論理によって行われるのである。

そこで科学理論の中で定説的解釈の果たす主要な機能を下に示しておく。

1. 理論内の概念の図式化

図式化という語は、或る概念の内容の適用領域を具象化することである。図式化には先述の言明的、制限的、拡張的解釈が用いられるが、図式化は理論を究明する手段であり、これはオッカムの剃刀（節減の原理）の機能を果たすのである。

2. 計算、論理的形式主義の形象化

形式論理学的構造式を展開するためには、予め明確に解釈された形象、

すなわち記号を知っていなければならない。しかも、それは熟知された日常言語と一対一の対応をしていなければならない。例えば、演繹定理は $A^1, \dots, A^{n-1}, A^n \vdash B^m$ ならば $A^1, \dots, A^{n-1} \vdash A^n \supset B^m$ であるが、 A, B は任意の立言であり、 $A \vdash B$ の中の \vdash は A から B が証明されることを示し、 $A \supset B$ の中の \supset は「ならば」を示すことを知らないとその定理の意味が分らないし、また、例えば第一移行法則 $p \supset q \supset (q \supset r \supset (p \supset r))$ の証明として、1. $p \supset q, q \supset r, p \vdash r$ 。2. $p \supset q, q \supset r \vdash p \supset r$ 。3. $p \supset q \vdash q \supset r \supset (p \supset r)$ 。4. $\vdash p \supset q \supset (q \supset r \supset (p \supset r))$ (4. 式の中の \vdash は \vdash の後の式が定理であることを意味する。) という式の展開が何を意味するかも分らない。

3. 理論と形式的表現との無矛盾性の証明

或る理論、或る形式的表現が無矛盾であるためには、それらを、証明された、規範になっている理論、形式的表現から導出しなければならない。厳密な無矛盾性の証明に記号論理学的方法が必要になって来る。経験科学の分野では、いわゆるモデル方法があり、これに従えば、或る理論は、経験により確証された理論か、あるいは、反証され得ない理論によって、説明される。この場合に、論理的形式主義が介入することもあり得る。以上述べた事柄には当然解釈がなされている。この解釈の基礎となるものに、タルスキーの次のような主張がある。すなわち、「与えられた公理体系に基づいて証明された定理は、その体系のどの解釈の場合にも妥当する。」(A. Tarski, Einführung in die mathematische Logik, 2. Auf., Göttingen, 1966, S. 136)。以上の解釈方法は自然科学の諸理論の総合的表現であると言えるであろう。その解釈方法が精神科学の中では効果的に働かない。なぜならば、規範的理論、思考モデルに関して合意が得られないからか、あるいは、それらが数多くあり過ぎるからである。クラデニウスによって解釈学が論理学から引き離されてからは、科学的方法論的に本質的

なその解釈学がかえって論理学の中で、全くと言っていい程、取り扱われなくなって来ている。そこで人間にとって重要な課題は、自然科学に基づいて展開された科学理論の問題にとって、精神科学の中で展開された解釈学がいかに重要であるかを明らかにすることであろう。そして、解釈学の特性が科学理論の中で論じられなければならない。このために精神科学史、とりわけ、哲学史上の先哲の思想を検討しなければならないのである。

このようにして、ゲルトゼッツァーは彼の専門とする哲学史の分野へ科学理論としての解釈学を引き込んだことは、興味のある事柄である。なぜなら、彼も、「私」と解釈学との間に立って語っているからである。間に立つことは「私」を排除させていることである。しかし、排除させていることによって「私」が出て来ているのである。科学理論の哲学史への投影がそのことを物語っている。また、間に立つことは、科学理論と哲学史とが交わることであり、このことは相互性というよりは、相入、相互浸透が実現していると言えよう。

ゲルトゼッツァーは哲学史家として膨大な資料を駆使して哲学史、哲学（彼は古代中国哲学についても1979年、夏学期に講義をした。）、科学理論（彼のそれは解釈学に力点が置かれているように思われる。）を論じている。認識主観が世界、他の主観について種々考える場合、認識主観自身を設定すること、すなわち、哲学的人間学を前提にすること、結局、世界内の人間が行動しながら自己主張する仕方としてある科学的研究、認識をもたらすことによって科学が進められるというゲルトゼッツァーの考えは、やはり主観、客観の分離に立ち、主観を根源としているが、日本語から考えるならば、主観の「主」は、もととして、物事の要点という意味があり、また、「主客」と言った時、重いものと軽いものという意味があるので、主観が根源であると言えるが、「観」の意味は考え、意識であり、ここから主観、客観が生じたことから判断すると、外物としての客観も本来外物、

自立的なものとして考えられたものとなる。しかし、世界、他の主観について考えるということは、それらが認識主観の他者、外物としてあることを受け取っていることでもあり、他者、外物と間を置いて考えている限り、「私」の身体の外にあるものである。他者、外物、例えば岩石は心臓でもなければ脳でもない。したがって、岩石は「私」の身体の中のものではない。もっとも胆石は身体の中にあるが、これは、しかし、例えば粘板岩、蛇紋岩、砂岩、花崗岩、安山岩ではない。これらは「私」の身体の中のものではないと言った時にはすでに、それらは「私」の認識、理解、解釈、応用の動きの中に入ってしまった。その限りでは、そこに *subtilitas intelligendi* (認識することの確実)、*subtilitas explicandi* (解釈することの確実)、*subtilitas applicandi* (適用することの確実) すなわち、確実な認識、確実な解釈、確実な応用の不可分な統一がある。いわゆる一合一離があると言ってもよいであろうし、主客合一から一観が出現していると言うこともできよう。ゲルトゼツァーは固定化の方向で定説的解釈を述べているが、しかし、常に変化して展開していく動的な解釈、いわば人間における相互浸透として反照する解釈を続ける限りでの固定化、あるいは、固定化していく限りで反照が入りこんで来る相互浸透には関心を持っていない。私はゲルトゼツァーの主張を解釈したこと自体、反照が生じていることを自覚している。それは私の問題として残ってしまっている。それを今後考えなければならないのである。(未完)

注

- 1) L. Geldsetzer, *Logik der Interpretation*, S. 119, in : 9. Deutscher Kongreß für Philosophie.
- 2) ebd. S. 119.
- 3) ヴァイツェッカー「神、自然、人間」(大橋博司訳) 165頁。
- 4) L. Geldsetzer, *Hermeneutik*, S. 4.
- 5) L. Geldsetzer, *L. d. I.*, S. 120.
- 6) ebd. S. 120.